

التعبيرية والتكاملية

الأب د. فريد جبر

لقد صيغت هاتان اللفظتان على وزن ما هو معروف بالمصدر اليائي القائم بإضافة التاء القصيرة إلى صيغة النسبة. فتفيد التعبيرية النسبة إلى التعبير والقول به. وتعني التكاملية، من الباب ذاته، النسبة إلى التكامل واتخاذ مذهباً في النظر والتفكير. على أن يؤخذ التعبير بدلالة وزن « التفعيل » من مادة « عبر »، فيعني « أجزاء أو تحقيق العبور أو النقل والانتقال من ضفة نهر إلى ضفته الأخرى ». ومن ثم الاصطلاح عليه مطبقاً على ما جاء في مثل قولهم « تعبیر الرؤى والنامات » أي تفسيرها « بالعبور » من الصورة الحسية المشاهدة إلى المعنى الذي تنطوي عليه. أما التكامل فمعناه واضح وهو يفيد « الاشتراك والاشراك بالتبادل في تحقيق الكمال وتأمينه ». وحسبنا الآن هذا الشرح بالألفاظ ذاتها ريثما ننتهي إلى ذكر استخدام لفظينا هذين بالمعنى الوضعي الخاص الذي يطلب التسليم به على أنها مصطلحان فنيان استحدثنا مخرجين في ضوء واقعين فكريين.

أما الواقع الأول فهو أن الغرض من هذين المصطلحين تحديد مذهب في البحث والتنظير، به تتكيف وتوصف نظرة إلى الكون والحياة من شأنها أن تستحيل تحقيقاً فلسفياً. بل ربما كان الأحرى بالقول هو أنها بكونها هكذا مذهباً، هذه النظرة بالذات لدى حضورها ووجودها. وذلك بأن هذه الأخيرة مثل كل ما كان من نوعها، إنما لا تكون حقاً إلا « متمذبة » أي محققة مذهباً، لما بين الطرفين من علاقة تشبه ما بين النفس والجسد، حيث لا تكون نفس إلا متجسدة. ولا غرو! فإن تلك النظرة إلى الكون والحياة إنما هي، بجد ذاتها، علم وإدراك. وهذان لا يتحققان إلا معينين بكيفية ونوعية علاقتها بالمدرک والمعلوم. أي « بالمحل » الذي فيه ودخل حدوده « يذهب » صاحب العلم والإدراك إلى ما يقصده ويعنيه من مدرک ومعلوم!

وأما الواقع الذي في ضوئه خرج مصطلحانا فهو أنهم قد استبدلوا اليوم بتسمية « المذهب » هذه وما إليها اسماً آخر هو « المنهجية ». ولا ضير إذ أن هذا الأخير مصطلح مألوف، هو أيضاً، في الفكر العربي بقديمه

وحديثه. بل ربما كان اوضح وأدق دلالة من « المذاهب » من حيث المقصود الفني التقني. فإن « المنهجية » تريدنا انتباهاً إلى مستلزمات التفكير الرصين النزيه والمنضبط المنتظم، وتذكرنا بأعلام الفكر العالمين وفي طليعتهم ديكرات الذي قال عنه هيغل أن « حسب فرنسا أنها أنجبته ». وإنما نذكر ديكرات هنا لرأيه المشهور في « منهجيتنا » والذي جاء تصديقاً لما سبقت الإشارة إليه في « المذهب ». وهو أن المنهجية هي بالذات ما به يكون ما بين الناس من تفاوت في عقولهم. أي أنهم إنما يختلفون من حيث الفهم والذكاء باختلافهم من حيث تقديمهم ونوع هذا التقيد بمنهجية في نظرهم إلى الأمور والحياة. فيمكن حينئذ ومن هذه الناحية، تقسيم الناس إلى كامل يتنبه من نفسه فتنبعث منه الحقائق انبعاثاً كأنه النفث في الروح، وإلى ذكي قد لا يفهم إلا بتنبيه وتعليم لكن على ألا يتجاوزا الرمز والإشارة، وإلى بليد لا يفهم إلا بعد تعب وعناء بالتفهيم، وإلى غبي مغفل أخيراً، لا ينفع معه تنبيه قط أو تعليم.

أجل قد يبدو هذا الرأي وكأنه على جانب قوي من الغلو والمبالغة. لكنه ربما بدا أيضاً على جانب أقوى من الصدق والحق. فمن حيث الأصل والمبدأ أولاً لا نشك في أنه يمكن أن نردد في « المنهجية » ما سبق ذكره في « المذهب » وهو أن النظرة إلى الحياة لا تكون إلا « متمنجة » أي بأن « تتمنح » وتجيء محققة منهجية، وذلك للأسباب ذاتها التي ذكرت هناك. حتى إذا انتقلنا ثانياً من المبدأ إلى الواقع. تبين لنا، هنا أيضاً، أن كل تعليم أو تحقيق علمي أية كانت مادته إنما يعرف بأنه مذهب. فنقول عن « فلسفتي » ديكرات وكنت في الغرب مثلاً أن كلاً منها « مذهب » وكذلك القول في فكري المعتزلة والاشاعرة. ونعني بذلك كله أنا، في الطرفين كليهما، أمام علم أو نظر متعلق بالأمور والحياة هو أيضاً منهجية بالمعنى ذاته الذي استعمل الغزالي عليه لفظة « الطريقة » ليدل بها في منقذه على « علم الكلام » و « الفلسفة » و « التعليمية » و « التصوف ». ومن هذا القبيل ذاته أيضاً قالوا « المنهجية المادية » و « المنهجية الجدلية » و « المنهجية التاريخية ». كذلك نقول في « تعبيريتنا » و « تكامليتنا »، إنها أيضاً منهجية. مع العلم بأن الأولى هي الأصل الذي تتفرع عنه الثانية بمعنى أن هذه جزء من تلك ولو كانت خارجة منها ناتجة عنها. ولسوف تتوضح العلاقة بين الطرفين لدى تحديد منهجيتنا الفلسفية في حينه.

★ ★ ★

1 - تحقيقنا الفلسفي.

إن أول ما يمكنني قوله، من هذا القبيل، في تعبيريتنا، هو أنها نظرة منهجية مستمدة من الوجه الذي عليه حددت « الفلسفة » في غير ساحة ومناسبة. وذلك بأنها هذه « الفلسفة »، ليست فقط مجموعة من الصور الذهنية قائمة بذاتها، كليات مجردة منسلخة عن الواقع العيني، مستقلة عن « الفيلسوف » واضعها. بل إنها لا وجود لها قط في الاعيان من حيث كونها مجرد فلسفة، مثلاً أنه لا وجود للانسانية بمجد ذاتها ومن حيث كونها انسانية

مجردة محضة. فجل ما في الأمر أنه انما يواجهنا أناس كل منهم هو، في أطر زمانه ومكانه وواقعه العيني، تحقيق فردي معين للانسانية جمعاء. بحيث يبرز في الآن نفسه، هو هو بما كان عليه في ذاته انساناً، وهو، ضمناً ومعنوياً ومن خلال مجتمعه ووطنه، تلك الانسانية الكلية التي جاء تحقيقاً عينياً لها. وكذلك الأمر مما نسميه الفلسفة. فانما تقابلنا تحقيقات فلسفية كل منها هو في امر زمانه ومكانه وواقعه العيني، تحقيق للفلسفة بحد ذاتها. بحيث يكون، في الآن نفسه، هو هو بما جاء عليه في ذاته تحقيقاً فلسفياً، وهو أيضاً ضمناً ومعنوياً ومن خلال واقعه العيني الذي منه استمدت معانيه وذهنياته، تلك الفلسفة المطلقة الكلية الشاملة التي لا وجود لها حقاً إلا في الأذهان، والتي بدا هولها تحقيقاً في الاعيان. فيطلع هذا التحقيق علينا صيغاً من القول تكشف عن بنى ذهنية انضبطت بها حقائق ثابتة كان منطلقها معرفة بالحس والملاحظة شملت صاحبها بمراحل تاريخه واحداثيات جغرافيته. وهي معرفة مستنبطة في مجرد ضوء العقل ومبادئه، من شأنها وقتئذ أن تملأ على ذلك الصاحب جنبات وجدانه، فيدرکها منطوية على معطيات أصلها ارضه وسأؤه وجوها ثقافته وتمدنه وحضارته. على أن يستبين كل هذا مشحوناً بميول ودوافع وتطلعات مستقبلية وابعاد كونية تبدو في الآن نفسه مادية وروحية معاً. وهكذا إلى أن يصفو هذا الكل متحولاً إلى معان وذهنيات تمتاز بمطلقية الشمول والاستغراق ولو لم تزل تحمل في جنباتها طابع الواقع العيني الذي استمدت منه فضمن لصاحبها ميزة الاختبار للأمر على صعيدي النظر والعمل. ونضيف أخيراً ما ربما كان الأهم من كل ذلك الذي سبق ذكره، وهو أن هذه الوجدانيات، ان ادركها صاحبها معاني وصوراً ذهنية، فإنها لا تبدو له اثيرة البنيان يأخذها وكأنه قابض على الماء. بل انها تزاحه نازلة في انواع من الصيغ والحلى اللفظية اللغوية، وكأنها هذه المعاني، تغشاها مقرونة بلغته، وكأن هذه اللغة هي التي تغذي فكره وعرفانه وقد خرجت اساساً من صلب معطيات معرفته الأولى بالحس والملاحظة. حتى إذا أقبل صاحب وجداننا على تلك المعطيات ليضبطها باحكام منظم الجوانب منسق الأصول، فكأنما يختار حينئذ ذهنياته من خلال لسانياته ولغوياته. وإنما يزداد احكومه ضبطاً وإحكاماً بقدر ما تكون هذه اللسانيات واللغويات قد لبته اصيلة مطروعة مرنة ولانت معه للدلالة على الذهنيات المختارة وانزالها في صيغ من القول تشف صادقة عما دبره الذهن من بنى على صعيد الفكر والنظر.

كذلك فعل اليونان في اخراج تحقيقاتهم الفلسفية. لقد انطلقوا من اصالة لغتهم ومما تكون بها ومنها من تمدن وثقافة وحضارة. ومن خلال ذلك، ومنه فقط نظروا واقعه العيني مأخوذاً بمراحله التاريخية وأحداثياته الجغرافية. فخرجوا من ذلك كله عن انسانيتهم بصورة كاد يتبين فيها كل انسان انسانيته على اختلاف عصوره وامصاره. وكذلك نريد أن نفعل في اخراج تحقيقنا الفلسفي. نريده منطلقاً اساساً من أصالة اللغة العربية ومن التراث الثقافي والتمدني والحضاري الذي وصل إلينا بهذه اللغة ومع ما نحن عليه في واقعنا الراهن العيني.

2 - تاريخ تراثنا الثقافي ولغته .

لكننا نقابل هنا بواقع فريد من نوعه لم يحده امامهم فلاسفة اليونان عندما اقبلوا على عملهم في مجالنا . كما أنه لم يعرض قط لرجل عرفه التاريخ ممن ارادوا أن يعالجوا الأمور الفلسفية مهما اختلفت لغاتهم وإياً كان تراثهم . وهذا الواقع هو الذي يقابل من يحاول الاقبال على الفلسفة ، بالمعنى الذي سبق القول إلى شرحه ، ليتناول معطياتها ويعالجها من خلال اللغة العربية . فإنه انما يجد نفسه حينئذ امام تراث قديم يعود حتى إلى ما قبل القرون الوسطى وكأنه اصبح متجمداً إن لم نقل متحجراً ، غير قابل لتطوير او تنسيق مع قرائن عصرنا ومستلزماته . لا سيما وأن اللغة التي وصل فيها هذا التراث إلينا ما تزال هي هي ايضاً في ما كانت عليه منذ نشأتها وأوائل وضعها اداة للفكر والنظر بين القرنين الميلاديين السابع والعاشر . ومن ثم السؤال الذي لا يزال وارداً بضغط والحاح . وهو كيف نوفق ونسق بين تراث ثقافي جاء مشحوناً بحاجات كانت تستقطب اهتمام الانسان في قديمه ووسيطه بل حديثه ، وبين الحاجات التي استجدت اليوم على هذا الانسان من خلال اضطرابه إلى أن يعيش وفقاً لحاضره وعصره؟ بل كيف السبيل إلى الكشف والإفصاح عن الوجوه والاحوال التي يفرضها هذا الحاضر العصري بلغة وضعت بل ربما كانت على خير ما يمكن أن تكون صلاحية للدلالة على امور ولت وزالت مع زمانها؟ لقد اصبحت من الماضيات وتكاد ليس لها شأن ذو بال في نظر انسان عهد الذرة وغزو الفضاء واكتشاف عوالم الأفلاك واستعمارها . أقول: ان « تعبيرتنا » انما استحدثت ووضعت جواباً عن هذا السؤال وفي وجهه وضوئه . لقد خرجت مذهباً او نهجاً ، وايضاً منهجية لتمكين الفكر العربي اللغة من أن يطالع بتحقيق فلسفي لا يكون مستعاراً « دخيلاً » ، بل نابعاً من صميم تراثه الفكري الثقافي . فتبدو معاني هذا التحقيق في بنى وصيغ على خير ما يمكن أن تحيي عليه لغته العربية اصالة وبياناً وفصاحة وبلاغة . وظني القوي هو أن من شأن مفكرنا أن يزداد قرباً من هذا الهدف والمثل الأعلى بقدر ما كان متقيداً بالشروط التي وضعتها في مقالتي « نحو تحقيق فلسفي لبناني » . على أن في طليعة هذه الشروط الانطلاق اساساً من « المحل » التراثي الثقافي الذي فيه انصهرت نظرة الانسان العربي إلى الكون والحياة العربية الصياغة والبنيان حقاً . فخرجت ذهنيات محكمة التنسيق باضحة ، على حد سواء ، بخواص العروبة وميزاتها وشمول الانسانية وعمومياتها . واعني بذلك « المحل » ما يسميه الغزالي ، وردده ابن خلدون بعده في تصنيفها للعلوم ، « العلوم الاسلامية » . على أنه ينبغي ، بادىء ذي بدء ، مع اقبالنا على هذه العلوم ، أن نميز بينها والوحي الاسلامي مأخوذاً بحد ذاته . فإن العلوم الاسلامية ليست منه إلا بمنزلة الثمر من شجرة . ومن شأن الثمر ان ينضج ليستفيد الناس منه . لكنه ربما انتهى الأمر بهم ، وهذا هو واقع اليوم ، أن يملوا هذا الثمر ويعدلوا عنه إلى غيره . فلا ضير على الشجر حينئذ ، ما دام من الصحة والعافية بحيث يقدر على أن يمد الناس بثمر آخر يجدون فيه نفعاً فيروقههم .

3 - تعبيريتنا .

أقول هذا لأن دعوتنا إلى اتخاذ « العلوم الاسلامية »، بما فيها « الفلسفة في الاسلام »، في طليعة المنطلقات لتحقيقنا الفلسفي المعاني العربي الصياغة والمباني لا تعني العودة إلى ذلك كله للوقوف عنده وترديد معانيه ترديداً ببغائياً . إنما نريد هذه العودة ، مع الهدف الذي نريد تحقيقه ، لاختضاع مصطلح تلك « العلوم » وتلك « الفلسفة » « لتعبريتنا » بالذات . وإنما تقوم هذه المنهجية ، التي حان الآن شرحها مأخوذة بمعناها الوضعي الفني الخاص المطلوب التسليم به هنا ، بأن نأخذ مصطلح « التعبيرية » بشرحها اللفظي الذي سبق ذكره ، قائمة « بعبورين » . أما أولها فيكون مما يمكن تسميته « بالصيغة » إلى ما يمكن تسميته « بالبنية » . وأما الثاني فمن هذه « البنية » إلى ما يمكن تسميته ، هو أيضاً وأخيراً ، « بالحقيقة » . أما الصيغة فهي « المظهر » أي ما تبدو عليه الأمور بظاهرها الحسي المشاهد . وهي من هذه الأمور بمنزلة « المحل » حيث تتشابك معالم وخطوط تتكون منها « البنية » . على أن نتصور هذه البنية بأنها بدورها شبكة النياط والمفاصل التي بها تربط وفيها تتفصل أو « تتمفصل » ، مثلما أصبحوا اليوم يقولون ، « الحقيقة » لتنتظم و « تنبني » مع قرائنها كلاً في الاعيان .

فالصيغة هي أول ما يطرأ عليه التغير والاختلاف بتغير الزمان والمكان واختلافها . وقد تقوى البنية على هذا التغير والاختلاف إلى حد ما . ولكن قدر بقائها عليها عائد إلى الحقيقة التي لها وحدها كتب الدوام مع ما هي عليه من ذاتها في وجه الدهر وتقلباته . فهي التي اذا شاءت احتفظت بصيغتها وبنيتها على مختلف الأزمنة والأمكنة او فكت قيود بنيتها فجددتها فظهرت بغير الصيغة التي كانت عليها في سوابقها . وإنما يحدد التقدم او التخلف بالقياس إلى هذا الموقف او ذلك وفقاً لما تقتضيه الظروف . أي بقدرة حقيقتنا على أن تتكيف مع حكم التطور اذ يقتضي بتجديد بنائها او الاحتفاظ به أم عجزها عن هذا التكيف ولوازمه .

فإذا عدنا الآن بذلك كله إلى مصطلحنا بان لنا أن له هو أيضاً صيغته وبنيته وحقيقته . أما صيغته فهي عادة مظهره اللفظي ، ولكن قد تشذ عن هذه القاعدة حالات . وكذلك القول في بنيتها التي تتكون عادة من شبكة القرائن « المنوط » أي المرتبط بها مدلوله أو مقصوده أو معناه . وهو بالذات « الحقيقة » التي « يعينها » و « يدل » عليها و « تقصد » به . وهي المعروفة في نظر الأصوليين ، « بالمناط » أي « محل » « نوط » القرائن و « ربطها » والذي لا ينال « تحريجه اي ابرازه بعد عزله عن القرائن « المنوطة » به إلا بعد إحكام « تحقيقه » و « تنقيحه » . ولكل هذه العمليات اصولها النظرية التي لا يتسع المجال لعرضها هنا . فحسي التمثيل العيني لتعبريتنا بذكر شاهد واحد نتبين منه وبه عملياً كيفية تطبيقها .

4 - الشرح بالتمثيل .

على أنه يجب علينا هنا أن نميز بيننا ناقلين فكراً اجنبياً بلغتنا وإلى بيئتنا العربيتين وبيننا منطلقين مباشرة من

المصطلح التراثي العربي اداة لصياغة معانينا الفلسفية . فإن لكل من الحالتين اصوله واساليبه لا بد من مراعاتها من حيث الأمانة للمبنى وللمعنى .

اما الحالة الأولى فانها تتطلب الاهتمام بالصيغة والبنية والحقيقة في الطرفين : طرف اللغة المنقول منها وطرف تلك المنقول إليها . فنكون متحذرين خاصة مما يبدو الحل الأسهل ، وهو أن نكتفي في النقل ، بأخذ المعنى اللفظي المباشر في الجانبين .

كذلك فعلوا مثلاً مع المصطلح الفلسفي الواسع الانتشار اليوم في الفكر الغربي والمعروف باللغة الفرنسية باللفظة المولدة عندهم Intersubjectivité . فلقد ترجوها بالبينذات مقابليين مباشرة Inter « بالبين » و « Subjectivité » « بالذات » . فأقل ما يجدر بالملاحظة هنا هو أنه كان الأخرى بهم أن يقولوا « البينذة » ، فيخرجوا مصطلحهم العربي المقترح بجرس عربي وفقاً لقواعد النحت والتعريب واصولها . لكن اخذهم هذا بالمعنى اللفظي المباشر لينقلوه بما يقابله مباشرة ايضاً في لغتنا يدل على أنهم لم يعودوا بالمصطلح الفرنسي إلى صيغة حقيقته وبنيتها في قرائنه . ولو فعلوا لكانوا تبينوا أن الحقيقة المقصودة به هي ما بين امرين او شيئين من علاقة ، بمعنى أن كلاً منها « عند » الآخر ، وأن كلاً منها مدلول اللفظة الفرنسية Sujet أو الانكليزية Subject ، والتي يمكننا أن نقابلها بلفظتنا « الذات » . فاذا انتقلنا الآن إلى لغتنا العربية لتبين فيها مقابلاً لهذا المقصود كله وجدنا انفسنا بين خيارين . اولهما أن نطلق من اللفظة « ذات » وهي بالمعنى الذي صارت عليه ونقله لنا ابو البقاء (ت 1096 هـ / 1683 م) في كلياته ، وهو بالضبط المعنى الذي يفيد المصطلح الفرنسي Sujet . شرط ألا نأخذ لفظتنا العربية حينئذ بانها مؤنث « ذو » بل « بمفهومية مستقلة » وبجنس المذكر على قياس « وقت » و « موت » ، بحيث لا تجمع بـ « ذوات » بل بـ « أذوات » ، مثلاً نقول « أوقات » و « أموات » . وهكذا نكون بذلك كله ، قد حددنا ، من خلال القرائن ووراء الصيغة والنية ، حقيقة المقصود بالمصطلح الفرنسي وما يمكن أن نقابله في لغتنا ان انطلقنا من « الذات » بالوجه الذي شرح عليه . فان « العلاقة » المشار إليها باللفظة الفرنسية Intersubjectivité هي قائمة بين « ذاتين » بمعنى أن كلاً منهما عند الآخر ، « وبالتبادل » . فنستطيع أن نقابلها ، في لغتنا ، بلفظة « التذاوت » المشتقة من « الذات » على وزن « تفاعل » ، وذلك على قياس ما كانوا يشتقون الأفعال واسماء المعاني من اسماء الاعيان . والواقع أن لفظتنا تلك المشتقة قد سبق لها أن تستحدث وتستخدم مصطلحاً ، لكن في مقابل المصطلح الفرنسي Identification أو Identité ، اي الجمع والتوحيد بين « ذاتين » . فلا بأس ولا ضرر ما دمنا نستطيع ، حينئذ أن نقلب إلى ثاني الخيارين المعلن عنهما فيما سبق وهو ، فيما أرى ، خيرهما . ألا وهو الانطلاق هذه المرة من الظرف « عند » واللجوء إلى اللفظة « تعاند » الواردة حتى في « عصور الاحتجاج » مشتقة من هذا الظرف بالذات . فإن عدنا إلى « لسان العرب » مثلاً وجدنا ما جاء بمعنى ما يلي . وهو أن « الطير تعاند افرخها » ، اي تصبح وكأنها « عندها » ، « داخلة فيها » لتعلمها الطيران . ولما كان هذا الطيران امرأ جديداً على الأفراخ فلم تكن مروضة عليه ، فلا غرو إن نشأ بين الطرفين مقاومة تحولت إلى « اصرار » عند الطير تتدارك به

الصعوبة التي تحول بين أفرأخها وأن تطير. فالتعاند اذن باصله ومعناه الحقيقي هو كون الطير « عند » افرأخها. وكون هذه الأخيرة « عند » والديها. أو إن شئنا فلنقل ان هذا التعاند هو ضبطاً، « التكاون » بين الطير وافرأخها. ولم يكن معنى « المقاومة » و « الاصرار » الذي الفنا « التعاند » عليه اليوم إلا ناتجاً متفرعاً عن ذلك المعنى الأصلي. فلنعد اذن إلى لفظتنا مأخوذة بمعناها الأصلي الحقيقي ولنديل بها، خير مصطلح، على المقصود الأصلي الحقيقي بالمصطلح الفرنسي Intersubjectivité. صحيح أن معنى الـ *Sujet*، الظاهر في هذه اللفظة بصيغته وبنيته، هو غائب، من هاتين الناحيتين، في مقابلها العربي. لكننا نعرف أن هذا المفهوم الاجنبى *Sujet* كان كأنه مهمل مغفل لدى تعقيد لغتنا وضبط اصولها. فانهم كانوا مأخوذين وقتئذ « بالفعل » و « المصدر »، وكادوا يسقطون من حسابهم « اسم العين » ومنزلته « مسنداً » للأمر في عملية ادراكها بما هي عليه في ذاتها، فجاء هذا الاسم الأخير مقدراً دائماً في ما يكاد يكون كل الألفاظ العربية، التي تصورت حينها على أنها « مشتقة ». أي، مثلما يقول الفارابي، دالة على « عرض في موضوع غير مصرح به » او على « فعل كائن من انسان إلى آخر ». ففيما يتعلق التكليف مثلاً، يقول الفرنسي *Le Sujet D'Obligation*، أولسنا نصف ترجمتنا لهذا القول « ذات التكليف » بأنها بنس الترجمة؟ اننا نستطيع بأبعد تقدير، أن نستخدم القول الوضعي الفني « محل التكليف ». لكن هذا قد يتصور منا ضرباً من « التصنع » و « التكلف ». غير المرغوب فيها. ويفضلون منا أن نقول « المكلف » حيث « الذو » أو « الذات » مقدران. ثم انهما، حتى ولو ذكرا، لا يفيدان، مثلما هو الأمر من الـ *Sujet* الغربي، « الملك » او « الاسناد »، بل « المعية »، اذ أن « الذا »، في المعاجم، هو « الصاحب ».

ولا يخفى ما لهذا كله من نتائج على الصعيد الفلسفي، وانكشافه، من هذه الناحية، عن آفاق معنوية من شأنها أن تختلف كل الاختلاف عن تلك التي عودتنا عليها، حتى الآن، المذاهب الفلسفية الغربية! ولما لم نكن هنا في مجال الخوض في هذا الموضوع، فإني اكتفي بالرمز إليه والإشارة للملاحظة ما يلي. وهو إن دل على شيء، فانما يدل على أن الخطأ كل الخطأ، في معالجتنا للأمور الفلسفية، أن ننطلق، رأساً برأس، من المعطيات الغربية التي الفناها في هذا الصدد. فإن الخطر علينا، من تركيزنا المطلق على هذه المعطيات، أن تحجب عنا الامكانيات التي من شأن مصطلحنا التراثي الثقافي العربي أن ينبهنا إليها اذ نتخذه منطلقاً مباشراً في صياغة معانينا الفلسفية وبنيانها. بل حبذا لو فعلنا هكذا دائماً! ثم لا بأس علينا ولا ضرر، بل ونعم الحال حالنا عندها، إن توفر لدينا اوفر ما يمكن توفيره من الثقافة الغربية على مختلف لغاتها! بل ومهما ازداد قدر هذه الثقافة وتكاثر، فبه يزداد نفعها في امداد عوارفنا الفلسفية وتعبئة نتاجها واغنائها. شرط الا نستسلم في هذا العمل إلى افراط قط او تفريط، بل نبقي متقيدين بالنزاهة العلمية ولوازمها. فلا نبخس تراثنا الثقافي حقه علينا في ما من شأنه أن يمدنا به ويؤمنه لنا من ذاته؛ ولا نبالغ ونغلو في أن نأبى الا أن نحسب منه ولو كل ميزة راقتنا عند غيرنا فاستحسننا الأخذ بها وضمها إليه!.

وهذا يسوقني إلى معالجة ثأنية للحالتين اللتين اعلنت عنهما في ما سبق فميزت بيننا ناقلين فكراً اجنبياً بلغتنا

وإلى بيئتنا العربيتين، وبيننا منطلقين مباشرة من المصطلح التراثي العربي أداة لصياغة معانينا الفلسفية. على أن الشاهد الذي يحظر على بالي لتمثيل « تعبيرتي » هنا هو مفهوم « الحضارة ».

لقد اهتموموها حقها بل اغفلوها واسقطوها من الحساب إذ أبوا إلا أن يصنفوها في ضوء التصنيفات الغربية. « فذوتوها » تارة بالثقافة وأخرى بالتمدن. اعني أنهم عدوها امراً واحداً هي والثقافة طوراً أو هي والتمدن طوراً آخر. وذلك كله إذ قابلوا الثقافة بمصطلح الـ Culture والتمدن بمصطلح الـ Civilisation الغربيين. والذي أراه فيما يتعلق بالحضارة على الأقل، هو أنهم غلطوا وأخطأوا إذ وحدوها، سواء أكان مع الثقافة أم مع التمدن. فإن الحضارة المفهوم تراثي عربي محض ليس له قط مقابل في أي فكر آخر. وقد ترد اللفظة بكسر الحاء أو فتحها لتعني « الإقامة في الحضر أو الحاضرة أو الحضيرة أو الحضرة » أي « المدن والقرى والريف ». وسميت بذلك لأن أهلها حضروا الامصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار. وليس في هذا كله معنى قط للثقافة أو التمدن. فإن « الحاضر والحضرة » بحكم الأصل والمادة، إنما هو « كل من نزل على » « ماء عد » أي « جار لا ينقطع » ولم يتحول عنه شتاء ولا صيفاً. وإنما كان هؤلاء الاقوام كلهم بذلك « حاضرون »، سواء انزلوا في القرى والارياف والدور المدرية، أو « بنوا الاخبية على المياه فقروا بها ورعوا ما حوالها من الماء والكلأ ». فليس الأصل اذن إلا « النزول على الماء العد ». وهذا، على كل حال، ما يشته اسم المكان المعروف « مجاضرة حلب » أو « مجاضرة قنسرين ويراد به موضع الإقامة على الماء من قنسرين ». « فالمحضر عند العرب » هو « المرجع إلى إعداد المياه، والمتجع هو المذهب في طلب الكلأ ». وكل « وكل متجع مبدى ». فإذا حضر الماء، أصبح كل شيء في « حضرتنا » أي في « القرب » منا، فلا يبقى « بادياً » بحيث « نتبدى » أي « نخرج إلى البادية » في طلبه.

وإذن فإن « الحضارة » إنما تفيد قبل كل شيء « الحضور »، سواء أكان من طريق « التمدن » وسكن البيوت العامرة في « المدن » أم بالحل والنزول البسيط في « الأخبية » التي قد يأوي إليها « المثقف » و « المتمدن » أو غيرهما. المهم أن تكون اقامته في « حضرة » أي « قرب » المياه الجارية التي هي عند العربي، الأصل والمصدر « لحضور » الاشياء كلها. فتكون « الحضارة » حينها الرخاء « الذي إذا اسرفنا في طلبه وتحصيله تحول إلى « الترف ». وهذه هي الحالة « الحضارية » التي كاد ابن خلدون، مثلاً نعرف، يحصر فيها الحضارة كلها. لكن الحق هو أن « حضارتنا » لم تعد حينئذ إلا مسخاً وتشويهاً لما هي عليه في ذاتها. إذ أنها إنما تكون وقتها في حال انحطاطها ووشك زوالها. ذلك بأنها، إن كانت « رخاء » ناتجة عن حضور ما نريده ونتمناه، فيكون بفضلها ادبنا وثقافتنا وابداعنا، فليست بجد ذاتها، استرسالاً واغراقاً في التمتع والتلذذ والاسترخاء. بل أنها تفيد أيضاً، إلى جانب « الحضور » معني « الشدة » و « المجالدة » الناتجين عن أن « للحاضرة » أو « الحضيرة » الواقعة قرب « الماء العد » « حداً » و « تحديداً »، هما حصر ومنع بهما تواجه البادية وتنفصل عنها. ولكان هذا كله يزداد بياناً ووضوحاً لو كان لدينا المتسع الكافي من الوقت والمجال لابرار العلاقة بين اسم الدائرة في السريانية

و «حاضرنا» العربية، ثم بين هذه الأخيرة و «الماصر» أو «المصر» الذي يفيد «الحد» ويعني، «في كلام العرب، الكورة تقام فيها الحدود». ويا ليتنا أيضاً لم نفتنا لفظ «الضاد» الذي به سميت لغتنا (لغة الضاد). فلربما كان من شأن علمنا بهذا اللفظ أن يهديننا، عن طريق «الصوتيات»، إلى السبب الذي عنده ترادفت «الحضيرة» و «الحصيرة» و «الحظيرة» على معنى واحد بعينه.

ألا. كفى بهذا دلالة على ما ينبغي أن يكون عليه تحقيقنا الفلسفي: ليس فقط بأن ننقل المعاني الفلسفية ثم نجد لها صوغاً، مهما حسن في لغتنا. بل أيضاً وخاصة أن نكتشف معانيها الفلسفية منطلقين من لغتنا واسرار بيانها. كذلك فعل مفكرون الأوائل: كانوا امراء البيان، فتمت لهم الامارة في ابتكار المعاني. وان سرنا على غرارهم أطل علينا كل معنى فلسفي على أنه من عندنا نازلاً بين جنيننا عربي النطق والمقال في صيغه وبناءه.

انني لا اشك في أن «تعبيرتي» هذه انما من شأنها أن تجعل هذا التحقيق الفلسفي، الذي تؤدي إلى اخراجه، غير مطابق، بمعظم نواحيه، مع تحقيق قط من تلك التحقيقات الفلسفية الغربية المعروفة. ولقد اشرت سابقاً إلى الاختلاف في العوارف والمنطلقات، هنا وهناك. لكن يجب ألا يكون هذا الاختلاف مانعاً من أن يكون بين الطرفين وجوه تجانس وتلاق وتوافق. شرط ألا ينظر إلى كل منهما على أنه أمر مستقل بذاته مغلق عليها لا يصله بغيره شيء قط. بل الواجب أن نتصور الجانبين على أنها صيغتان لنظرتين متضابفتين متكاملتين متلازمتين إلى الأمور والحياة. ومن ثم اسم «التكاملية» التي ذكرتها، في مستهل حديثي، ناتجة متفرعة عن «التعبيرية». وانما يطيب لي أن اطلق اسم «التكاملية» هذا، منذ الآن، على نظرة فلسفية ما تزال تحتاج إلى اخراج مذهبي منهجي منتظم منسق باحکوم. وفحوى هذه النظرة أن كل المذاهب الفلسفية المعروفة، حتى ولو بدا بعضها مناقضاً لبعضها الآخر، انما هي، في حقيقة الواقع، متكاملة. وهذا، على كل حال، هو الأمر الذي أتصوره ثابتاً في العلاقة التي لن تلبث حتى تبرز بين التحقيقات الفلسفية الغربية الراهنة الحاضرة وما من شأنه أن يظهر عندنا تحقيقاً فلسفياً عربياً من المقام ذاته ان شاء الله.

★ ★ ★

إن اخراج هذا التحقيق لز يكون من السهولة بالقدر الذي عليه يتصوره بعضهم. فإن دونه التهيؤ الطويل ووافر التحضير، على كل ما يشحنه هذا اللفظ الأخير من معاني الحضور والاحضار فيكون في طليعة هذا الاحضار مقدرة التصرف بالتراث الثقافي العربي وأصول اللغة العربية في صرفها ونحوها ومعجمياتها وبيانها وبديعها. إن من يطمح إلى استخدام تعبيرتنا لاخراج التحقيق الفلسفي الذي ما زلنا ننتظره، انما ينبغي له أن يجيد التجوال «كراً وقرأً» في عالمنا الثقافي العربي. فيقبل عليه ويلج فيه بذوق مروض على تبين الجودة العربية في المعنى والمبنى بغريزة لا تخطيء ولا تزوغ، وقابل في الان نفسه، لأن يزداد شحذاً ودقة وإحساساً لادراك ذينك المعنى والمبنى ايئاً وقعا. الأمر الذي يمكنه، هو بدوره، من أن يوفر له المزيد المتزايد من القدرة على استخدام

ذلك الذوق في افصاحه عن المعاني الجائشة في صدره وبنائها وصوغها لإبلاغها عربية صافية دائماً.

لكن رأينا أيضاً أن المفروض في هذا الإبلاغ أن يكون، في الآن نفسه، ومن خلال عروبتة، مثلما كان من الفكر العربي بالنسبة إلى القرون الوسطى. أعني إبلاغاً يجمع إلى صفائه العربي رحابة الانسانية السمحاء التي ما تزال مفتوحة لما من شأنه أن يتحقق به المزيد من صفات الانسان الكامل. فضلاً عنه إبلاغاً تحلى بالأنسية المتأدية اللبقة، أي بتلك المزية التي يدل عليها الغربي المثقف باللفظة والتي لا تلبث إذ نحس بحضورها، أن تبعث وتحل فينا الأنس وحبرة الرضا. لكن الواقع المؤلم هو أن ظروفنا تاريخية القاهرة حالت بين فكرنا العربي وان يتطور ليواكب الانسان في مختلف اطواره من حيث تينك الانسانية والأنسية. فلم يتوفر لدينا، من هذا القبيل، بقدر ما توفر، في المجال ذاته، للمفكر الغربي من مصطلح مكرّس (Classique) أي متعارف عليه متداول مألوف كالعلوم والمناهج التي لفتنا ونحن صغار من «كراريسنا» وهي، يومذاك كتبنا المدرسية. ذلك بأن الواقع الثاني الذي لا بد لنا من تسجيله أيضاً هو أن انسينا وانسانيتنا انما كانتا اساساً هما ما عرف بالفلسفة في العالم الغربي، منذ بسكال وديكارط ولينتز، مروراً بهيوم ثم كنت و هيغل، وانتهاء الى هوسرل وهيدغر وسارتر. أعني منذ اوائل القرن السابع عشر حتى منتصف القرن العشرين. الأمر الذي يحتم علينا، إن اردنا أن نعبي وجداننا ونغذي ذوقنا بالمعاني الفلسفية وجوها الفكرية والنظري، أن نأخذها مباشرة بمصطلحها من مصادرها وينابيعها. أعني من خلال احدى اللغات الغربية على الأقل، إن لم يتيسر لنا هذا الأخذ عن اكثر من واحدة منها. وهذا يعني امتلاك تلك اللغة امتلاكاً شبه كامل إن استحال علينا ان يتم لنا كاملاً. ذلك بأن حسن التصرف بالمعاني الفلسفية وصوغها وبنائها لن يتأمن لمن يأخذها عن أية لغة كانت إلا اذا كان مشبعاً بثقافة هذه اللغة ومروضاً على قراءتها من امهات نصوصها وآثارها.

هذا فيما يتعلق باللغات الأوروبية المعاصرة، لا سيما الفرنسية والانكليزية اللتان هما الأوسع انتشاراً في ربوعنا. لكن امتلاكهما او امتلاك احدهما بل امتلاكهما مع غيرها أيضاً لا يكفي إن شئنا أن يكون استخدامنا لتعبيرتنا استخداماً صحيحاً سليماً وافياً بمقصوده. فإن هذه التعبيرية تقتضي، إلى جانب كل ما ذكرناه، التمكن من قراءة اليونانية والسريانية والفارسية، واضيف أيضاً أن استطعنا إلى هذا الأمر سبيلاً، الإمام باللهجة الآرامية التي كانت لغة التداول الرسمي التجاري والدبلوماسي في بلاط فارس ابان ظهور الإسلام. ولا عجب من هذا المطلوب كله! فإن المقصود من تعبيرتنا أن نحولنا النفاذ، من خلال صيغ وبنى تراثنا الثقافي، وفي طليعته العلوم الاسلامية، الى حقائق المعاني الانسانية التي ينطوي عليها ذلك التراث. الأمر الذي يتطلب الرجوع إلى تاريخ البيئة والقرائن التي تكونت فيها ومعها علومنا. أي إلى الزمان والمكان اللذين فيها نشأ التراث الثقافي العربي واستوى، وحيث كانت اللغات الأربع المذكورة اعلاه، ولا سيما اليونانية والسريانية، لغات العلم والثقافة وتعامل بعض الناس مع بعضهم الآخر. أو ليس من المستغرب ألا يكون لذلك كله تأثيره في الفكر العربي الاسلامي وعلومه، بل حتى في تعقيد لغتنا العربية بصرفها ونحوها ومعجميتها وبيديها؟ بل أن الباحثين الثقافات هم على

يقين من هذا التأثير، ولا ينكره أو يرده إلا من تصور كل تلك العلوم خارقة جاءت من خلق الله المباشر أو غرابة من التولد العفوي التلقائي. فلم يكن لها، في الحالتين كليهما، سابقة أو قرينة. وعندها، وطالما كان هذا هو الصحيح وما دام الأمر كذلك، فما بالنا والعمل لا نقعد عنه عاطلين ريثما تطل علينا انسانية القرن العشرين العربية، فتكون، هي أيضاً، من مbagتات خلق الله المباشر أو غرائب التولد التلقائي العفوي. وما ادرانا بعدها ألا نصبح في انسانية هذا القرن العربية الا بعد أن صار غيرنا في انسانية القرن الحادي والعشرين، بل وما تلاه!

لست اشك في ظن بعضهم اني اطلب الكثير، إن لم يكن المستحيل ممن يتوخى تطبيق « تعبيريتي »! الواقع اني لست بطالب مستحيل! اما أن اطلب الصعب والكثير في المجال الذي نحن إليه، فهذا أمر لا انكره أو اردّه. لكنه، فيما اظن وأرى، إنما هو الثمن الذي لا بد من دفعه في مقابل الهدف العظيم الذي ننشده. وهو انشاء تحقيق فلسفي ذي قدر وبال، وبالانطلاق اساساً، من الفكر العربي، بل من العلوم الاسلامية بالذات. فالحق الذي لا مفر منه هو أن بين مثل هذا التحقيق وما عسى أن يمدنا به من صورة عن الإنسان العربي، علاقة تواصل وترباط وتلازم. فان كان التحقيق، ظهر من خلاله ما عسى أن يكون عليه انساننا، وكان الأمل في التقدم الحق والخلاص من ضياع الذات وما لها من حولها.

الواقع إن هذا هو ما نتأكد منه إن عدنا إلى « حضارتنا »، بعد كل ذلك الذي سبق ذكره هنا. حسبنا مما ذكرنا بصدها أننا بيننا معناها على حقيقته وانفراد فكرنا بها مستقلاً عن معني « الثقافة » و « التمدن » اللذين يشارك فيها هذا الفكر الأجنبي، فإن ابينا إلا أن نربط بينهما وحضارتنا، بدت لنا هذه الأخيرة أنها الحالة التي بها نكفل لأنفسنا « حضور » ما كان من شأن ذينك المعنيين - أي الثقافة والتمدن - ان يؤمناه لنا. وأقل ما يفترض في هذا « الحضور » ان يجيء عليه حينئذ هو أن يكون، بالنسبة الى انفسنا، « حضور » ما نحن عليه من ذاتنا واصالتنا «بحضور» ما يجب أن يكون «ما لنا» مما حولنا. وهذا «حضور» لن يضمن ويؤمن إلا بالقدر الذي نكون قد وفقنا إليه من تحقيق فلسفي ينجلي به انساننا العربي مع الوجه الذي جاء عليه واستقام، عن غير وعي منه حتى الآن، في طوايا « تراثه » و « حضارته ». والخوف كل الخوف على رأس كل منها، في وقتنا الحاضر، هو أن يكون هو الرأس المقصود من وراء ما يجري عندنا وحولنا في هذا الحاضر ذاته!